DE MAUSS A CLAUDE LÉVI-STRAUSS[1]

A sociologia torna-se o que atualmente chamamos antropologia social — termo que se difunde na França, embora já usual em outros lugares — quando admite que o social, como o próprio homem, tem dois pólos ou duas faces: é significante, pode-se compreendê-lo de dentro, e, ao mesmo tempo, a intenção pessoal encontra-se nele generalizada, amortecida, tende para o processo, está, segundo a célebre expressão, mediatizada pelas coisas. Ora, na França, ninguém como Marcel Mauss antecipou essa sociologia mais elástica. Sob muitos aspectos, a antropologia social é a obra de Mauss continuando a viver sob nossos olhos.

Após vinte e cinco anos, o famoso "Ensaio sobre o Dom, forma arcaica da Troca" acaba de ser traduzido para os leitores anglo-saxões com um prefácio de Evans-Pritchard. "Poucas pessoas", escreve Lévi-Strauss, "puderam ler o 'Ensaio sobre o Dom' sem ter a certeza ainda indefinível, mas imperiosa, de assistir a um acontecimento decisivo para a evolução científica." Essa lembrança deixada por aquele momento da sociologia faz com que valha a pena rememorá-lo.

A nova ciência havia pretendido, segundo as palavras bem conhecidas de Durkheim, tratar os fatos sociais como "coisas" e não mais como "sistema de idéias objetivadas". Mas, tão logo tentava precisar o social, só conseguia defini-lo como "psíquico". Tratava-se, dizia-se, de "representações" que simplesmente eram "coletivas" em vez de serem individuais. Donde a idéia tão discutida de uma "consciência coletiva", tomada como um ser distinto no coração da história. A relação entre ela e o indivíduo permanecia exterior como se fora a relação entre duas coisas. Aquilo que se outorgava à explicação sociológica era roubado da explicação psicológica ou fisiológica e reciprocamente.

Além disso, Durkheim propunha, sob o nome de morfologia social, uma gênese ideal das sociedades pela combinação de sociedades elementares e pela composição dos compostos entre si. O simples era confundido com o essencial e com o antigo. Por sua vez, a idéia, de Lévy-Bruhl a respeito de uma "mentalidade

[1] As análises de Merleau-Ponty a respeito das implicações epistemológicas e ontológicas da antropologia contêm as esperanças que o filósofo depositava na noção de estrutura com saída para o impasse reinante no pensamento ocidental desde Descartes, qual seja, a dicotomia coisa—consciência, sujeito—objeto. Essa esperança, que também aparece no ensaio "O metafísico no homem", leva Merleau-Ponty ao elogio dos trabalhos de Lévi-Strauss. Este, por sua vez, considerando que o filósofo compreendera seu projeto científico, dedicou-lhe *La Pensée Sauvage,* em cujo prólogo lemos: "Aqueles que se aproximaram de nós, de Merleau-Ponty e de mim, no decurso dos últimos anos, conhecem algumas das razões que tornam desnecessário explicar por que este livro, que desenvolve livremente alguns temas de meus cursos no Colégio de França, lhe foi dedicado. E ter-lhe-ia sido dedicado de qualquer maneira se tivesse permanecido vivo, como continuação de um diálogo cujo começo data de 1930. . . E visto que a morte o roubou subitamente de nós, que este livro fique dedicado à sua memória, como testemunho de fidelidade, reconhecimento e afeto". (N. do T.)

pré-lógica" não nos dava uma abertura para o que há de irredutível nas culturas ditas arcaicas quando confrontadas com a nossa, visto que as congelava em uma diferença intransponível. Das duas maneiras a escola francesa falhava no acesso ao outro que, não obstante, é a própria definição da sociologia. Como compreender o outro sem sacrificá-lo à nossa lógica e sem sacrificá-la a ele? Assimilando muito depressa o real a nossas idéias ou, então, declarando-o impermeável, a sociologia falava como se pudesse sobrevoar seu objeto e o sociólogo era um observador absoluto.[2] Faltava uma penetração paciente no objeto e a comunicação com ele.

Marcel Mauss, ao contrário, praticou-as instintivamente. Seu ensino e sua obra não polemizam com os princípios da escola francesa. Sobrinho e colaborador de Durkheim, tinha todos os motivos para fazer-lhe justiça. A diferença explode na sua maneira de entrar em contato com o social. No estudo da magia, dizia ele, as variações concomitantes e as correlações deixam um *resíduo* que é preciso descrever, pois nele se encontram as razões profundas da crença. Era preciso, então, penetrar no fenômeno pelo pensamento, lê-lo ou decifrá-lo. E esta leitura consiste sempre em aprender o modo de troca que se constitui entre os homens por meio da instituição, as conexões e equivalências que estabelece, a maneira sistemática como regula o emprego dos utensílios, dos produtos manufaturados ou alimentícios, das fórmulas mágicas, dos ornamentos, cantos, danças, elementos míticos, como a língua regula o emprego dos fonemas, morfemas, vocabulário e sintaxe. Esse fato social, que já não é uma regularidade compacta, mas um sistema eficaz de símbolos ou uma rede de valores simbólicos, vai inserir-se no individual mais profundo. Contudo, a regulação que circunscreve o indivíduo não o suprime. Não há mais que escolher entre o individual e o coletivo. "O verdadeiro", escreve Mauss, "não é a prece nem o direito, mas o melanésio de tal ou tal ilha, Roma, Atenas." Assim, também não há mais o simples absoluto, nem a pura soma, mas em toda parte, totalidades ou conjuntos articulados mais ou menos ricos. No pretenso sincretismo da mentalidade primitiva, Mauss observou oposições tão importantes para ele quanto as famosas "participações".[3] Concebendo

[2] Cf. a mesma crítica do "pensamento de sobrevôo" e do "espectador absoluto" *in O Olho e o Espírito,* "O metafísico no homem" e "A linguagem indireta e as vozes do silêncio". (N. do T.)

[3] Em *La Pensée Sauvage,* Lévi-Strauss, continuando a linhagem de Mauss e da etnologia de Morgan e Boas, também recusa a "mentalidade pré-lógica" e o "pensamento por participação" que Lévy-Bruhl atribuía aos "primitivos". No capítulo 1.º, denominado "A Ciência do Concreto", Lévi-Strauss critica o pressuposto daquela atribuição, qual seja, a incapacidade do "primitivo" para alcançar o pensamento abstrato. Para dar uma idéia do nível de abstração a que o "primitivo" pode chegar, Lévi-Strauss fornece dois exemplos: "A proposição: o homem malvado matou a pobre criança, em Chinook se exprime da seguinte maneira: a maldade do homem matou a pobreza da criança. E para dizer que uma mulher utiliza um cesto muito pequeno diz-se: coloca raízes na pequenez de um cesto para conchas". E mais adiante, o antropólogo afirma: "Como nas línguas dos ofícios, a proliferação conceitual corresponde a uma atenção mais detida sobre as propriedades do real, a um interesse mais desperto para as distinções que se possam fazer. Este gosto pelo conhecimento objetivo constitui um dos aspectos mais esquecidos do pensamento dos que chamamos de 'primitivos'. Se raras vezes se dirige para realidades do mesmo nível em que se move a ciência moderna, supõe ações intelectuais e métodos de observação comparáveis. Nos dois casos, o universo é objeto de pensamento tanto quanto meio para satisfazer necessidades". O pensamento "primitivo" não é pré-lógico — é uma lógica do concreto cuja peculiaridade é "situar-se a meio caminho entre os preceitos e os conceitos", e este intervalo é a região

o social como simbolismo, conseguiu encontrar o meio para respeitar a realidade do indivíduo, a do social e a variedade das culturas sem torná-las impermeáveis uma à outra. Uma razão alargada devia ser capaz de penetrar até no irracional da magia e do dom. "Antes de tudo", dizia ele, "é preciso traçar o maior catálogo possível de categorias; é preciso partir de todas aquelas que pudermos saber que foram usadas pelos homens. Ver-se-á, então, que ainda há muitas luas mortas, pálidas ou obscuras no firmamento da razão..."

Porém, Mauss possuía mais essa intuição do social do que uma teoria explícita dele. Talvez seja por isso que, no momento de concluir, permaneça aquém de sua descoberta. Procura o princípio da troca no *Hau* e no *Mana*. Noções enigmáticas que fornecem menos uma teoria do fato social e mais uma reprodução da teoria indígena. Na realidade, designam apenas uma espécie de cimento afetivo entre a multidão de fatos que é preciso vincular. No entanto, são estes fatos inicialmente distintos para que se procure reuni-los? A síntese não é primeira? O *Mana* não é, precisamente, para o indivíduo, a evidência de certas relações de equivalência entre o que ele dá, recebe e devolve, a experiência de um certo desvio de si mesmo e do equilíbrio institucional com outros, o fato primeiro de uma dupla referência da conduta a si e ao outro, a exigência de uma totalidade invisível de que ele e o outro são, aos seus olhos, elementos substituíveis? Neste caso, a troca não seria um efeito da sociedade, mas a própria sociedade em ato. O que há de luminoso no *Mana* decorreria da essência do simbolismo e tornar-se-ia acessível para nós através dos paradoxos da palavra e da relação com o outro — análogo ao "fonema zero" de que falam os lingüistas que, em si mesmo desprovido de valor assinalável, opõe-se à ausência de fonemas, ou ainda, ao "significante flutuante", que nada articula e, no entanto, abre um campo de significação possível. Contudo, ao falarmos dessa maneira, já estamos seguindo o movimento de Mauss para além do que ele disse e escreveu, vemo-lo retrospectivamente na perspectiva da antropologia social, já atravessamos a fronteira de outra concepção e de outra abordagem do social, representada brilhantemente por Claude Lévi-Strauss.

*

A nova concepção vai denominar estrutura à maneira como a troca está organizada em um setor da sociedade ou na sociedade inteira. Os fatos sociais não são coisas nem idéias: são estruturas. O termo, hoje bastante empregado, tinha, no início, um sentido preciso. Entre os psicólogos servia para designar as configurações do campo perceptivo, totalidades articuladas por certas linhas de força, nas quais e das quais todo fenômeno recebe seu valor local. Também na lingüística, a estrutura é um sistema concreto, encarnado. Quando Saussure dizia que o signo lingüístico é diacrítico — que opera apenas graças à sua diferença,

do *signo*. Por isso, Merleau-Ponty frisará que com Lévi-Strauss a antropologia contribui para a constituição das ciências humanas como "ciências semiológicas". (N. do T.)

por uma certa distância entre ele e os outros signos e não pela evocação de uma significação positiva — tornava patente a unidade da língua abaixo da significação explícita, uma sistematização que se realiza nela antes que seu princípio ideal lhe seja conhecido. Para a antropologia social, a sociedade é feita de sistemas deste gênero: sistema do parentesco e da filiação (com todas as regras convenientes do casamento), sistema da troca lingüística, sistema da troca econômica, da arte, do mito e do ritual. A própria sociedade é a totalidade desses sistemas em interação. Dizendo que são estruturas, pode-se distingui-los das "idéias cristalizadas" da antiga filosofia social. Os sujeitos que vivem numa sociedade não têm necessariamente conhecimento do princípio da troca que os governa, assim como o sujeito falante não precisa, para falar, passar pela análise lingüística de sua língua. A estrutura é, antes, praticada por eles como óbvia. Por assim dizer, ela "os tem" mais do que eles a têm, se a compararmos com a linguagem, tanto no uso vivo da fala quanto em seu uso poético, onde as palavras parecem falar por si mesmas e tornar-se seres.[4]

Como Janus, a estrutura tem duas caras: de um lado, organiza os elementos que nela entram de acordo com um princípio interior, é sentido. Porém, este sentido que carrega é, por assim dizer, um sentido pesado. Portanto, quando o sábio formula e fixa conceitualmente estruturas e constrói modelos com cujo auxílio

[4] Na *Phénoménologie de la Perception,* Merleau-Ponty escreve: "Poder-se-ia distinguir entre uma fala falante *(parole parlante)* e uma fala falada *(parole parlée).* A primeira é aquela na qual a intenção significativa se encontra em estado nascente. Aqui a existência se polariza num certo "sentido" que não pode ser definido por nenhum objeto natural, procura reunir-se consigo mesma para além do ser e por isso cria a palavra como um apoio empírico de seu próprio não-ser. A palavra é o excesso de nossa existência sobre o ser natural. Mas o ato de expressão constitui um mundo lingüístico e um mundo cultural, faz recair no ser aquilo que tendia para além. Nasce, então, a fala falada que frui as significações disponíveis como uma fortuna adquirida. A partir dessas aquisições tornam-se possíveis outros atos de expressão autêntica: os do escritor, do artista ou do filósofo. Esta abertura sempre recriada na plenitude do ser condiciona a primeira fala da criança como a do escritor, a construção do vocábulo como a do conceito. Tal é esta função que adivinhamos através da linguagem, que se reitera e se apóia sobre si mesma ou que, como uma vaga, se comprime e se agarra para projetar-se além de si mesma". *(Phénoménologie de la Perception,* ed. Gallimard, p. 229-230.) E no ensaio "L'homme et l'adversité" lemos: "A linguagem é, pois, esse aparelho singular que, como nosso corpo, dá mais do que nele pusemos, seja porque falando nós próprios apreendemos nosso pensamento, seja porque escutamos os outros. Pois, quando escuto ou quando leio, as palavras nem sempre vêm tocar em mim significações já presentes. Têm o poder extraordinário de lançar-me fora de meus pensamentos, praticam fendas em meu universo privado por onde *outros pensamentos* irrompem. Os vocábulos da linguagem que, considerados um por um, são apenas signos inertes aos quais corresponde somente uma idéia vaga ou banal, subitamente inflam-se com um sentido que extravasa em outrem quando o ato de falar os ata num único todo. O espírito não está mais à parte, germina nas bordas dos gestos, nas bordas das palavras, como que por uma geração espontânea". ("L'homme et l'adversité", *in Signes,* ed. Gallimard, p. 298.) Em *Le Cru et Cruit,* Lévi-Strauss retoma a mesma suposição de que os homens "são tidos" pela estrutura mais do que esta por eles: "Ocorre com os mitos o mesmo que com a linguagem: o sujeito que conscienciosamente explicasse em seu discurso as leis fonológicas e gramaticais, supondo-se que possua a ciência e o virtuosismo necessários, logo em seguida acabaria perdendo o fio de suas idéias. Do mesmo modo, o exercício e o uso do pensamento mítido exigem que suas propriedades permaneçam escondidas, senão nós nos colocaríamos na posição do mitólogo que só acredita nos mitos pelo fato de poder demonstrá-los. A análise mítida não tem, nem pode ter como objeto mostrar como os homens pensam (. . .). Não pretendemos mostrar, portanto, como os homens pensam nos mitos, mas como os mitos se pensam nos homens e malgrado estes. Talvez, como já sugerimos, convenha ir ainda mais longe, fazendo abstração de todo sujeito, para considerar que, de uma certa maneira, os mitos se pensam entre si". (Lévi-Strauss, *Le Cru et le Cruit,* ed. Plon, Introdução, p. 19-20.) (N. do T.)

procura compreender as sociedades existentes, não lhe passa pela cabeça substituir o real por um modelo. Por princípio, a estrutura não é uma idéia platônica. Imaginar arquétipos imperecíveis que dominariam a vida de todas as sociedades possíveis seria exatamente o erro da velha lingüística, quando supunha num certo material sonoro uma afinidade natural para um sentido determinado. Seria esquecer que os mesmos traços fisionômicos podem ter um sentido diferente em diferentes sociedades, de acordo com o sistema onde são capturados. Se a sociedade americana, em sua mitologia, reencontra hoje um caminho que foi seguido outrora ou alhures, não se trata de um arquétipo transcendente que se encarna três vezes: nas *Saturnais* romanas, nas *Katchinas* do México e no *Christmas* americano. Na verdade, essa estrutura mítica oferece uma via para a resolução de alguma tensão local e atual, sendo recriada na dinâmica do presente. A estrutura não rouba a espessura ou o peso da sociedade. Esta é, ela própria, uma estrutura das estruturas: como, então, deixaria de haver alguma relação entre o sistema lingüístico, o econômico e o parentesco que ela mesma pratica? Mas a relação é sutil e variável — algumas vezes é uma homologia; outras, como no caso do mito e do ritual, uma estrutura é a contrapartida e a antagônica da outra.[5] Como estrutura, a sociedade permanece uma realidade facetada, legitimando miras diversas. Até que ponto podem ir as comparações? Acabaríamos encontrando invariantes universais, como queria a sociologia propriamente dita? Resta ver. Nada limita a investigação estrutural neste sentido, mas também nada a obriga a postulá-los logo no início. O maior interesse desta nova investigação consiste em substituir as antinomias por relações de complementariedade.[6]

A pesquisa irradia-se para todas as direções, rumo ao universal e rumo à monografia, indo cada vez tão longe quanto possível para sondar justamente aquilo que pode faltar em cada uma das apreensões isoladas. A busca do elementar,

[5] Num curso ministrado em 1971, no Departamento de Filosofia da USP, o professor Jean-Pierre Vernant apresentou uma análise estrutural do mito de Prometeu, narrado por Hesíodo, e do ritual do Sacrifício Sangrento realizado a partir daquele mito, como sua contrapartida e seu antagonista. O mito narra o momento da constituição do mundo humano dos mortais em oposição ao mundo dos deuses imortais. No princípio, era a Idade de Ouro: os homens, nascidos espontaneamente da Terra, conviviam com os deuses e reinava a abundância. A seguir, no momento em que Prometeu separa as partes de um boi para um banquete, tendenciosamente deixa as melhores partes para os homens e as piores para os deuses. Enfurecido, Zeus expulsa Prometeu e os homens do convívio com os deuses. Os homens tornam-se mortais, nascem nas dores do parto e são obrigados a trabalhar para viver. O ritual do Sacrifício Sangrento feito na pólis, rememora de forma drástica e contraditória o mito da origem: nesse rito as partes do animal são separadas exatamente como no mito, contudo, uma conotação valorativa positiva recai sobre as partes divinas, pois são queimadas com ervas aromáticas de sorte que os homens enviam perfumes aos deuses. As partes comestíveis que sobram não são queimadas, mas cozidas, a fim de serem comidas pelos homens. Queimar e cozer, perfume e comida revelam a separação definitiva entre os homens e os deuses, que nunca mais se banquetearão juntos. No entanto, o Sacrifício Sangrento, rememorando a separação, é também a forma humana da união provisória com os deuses, de tal modo que a oferenda das partes queimadas e o usufruto das partes cozidas simbolizam um banquete comunitário provisório e que deve ser reiterado. O rito lembra e nega o mito. (N. do T.)

[6] Bem ou mal, Lévi-Strauss e Chomsky acabaram aí. O primeiro desemboca num "kantismo sem sujeito transcendental", ou num "pensamento objetivo", dotado de estruturas formais determinadas e universais. O segundo recupera o inatismo cartesiano como único modo capaz de explicar a universalidade das estruturas profundas (sintáticas) da linguagem. O decorrer do ensaio nos mostrará que não era bem isto que Merleau-Ponty esperava da análise estrutural. (N. do T.)

nos sistemas de parentesco, vai orientar-se, através da variedade de costumes, para um esquema de estrutura de que estes possam ser considerados como variantes. A partir do momento em que a consanguinidade exclui a aliança, em que o homem renuncia a tomar uma mulher em sua família biológica ou em seu grupo e deve obter fora uma aliança que exige, por razões de equilíbrio, uma contrapartida mediata ou imediata, começa um fenômeno de troca que pode complicar-se indefinidamente quando a reciprocidade ceder lugar a uma troca generalizada. É preciso, então, construir modelos que evidenciam as diferentes constelações possíveis e o arranjo interno dos diferentes tipos de casamento preferencial e dos diferentes sistemas de parentesco. Para desvendar essas estruturas extremamente complexas e multidimensionais, nossa aparelhagem mental usual é insuficiente e pode ser necessário recorrer a uma expressão quase-matemática, tanto mais utilizável quanto mais a matemática atual deixa de limitar-se ao mensurável e às relações de quantidade. Pode-se mesmo sonhar com um quadro periódico das estruturas de parentesco comparável ao quadro dos elementos químicos de Mendeleeff. É saudável propor, no limite, o programa de um código universal das estruturas, que nos permita deduzi-las umas das outras por meio de transformações reguladas, construir, para além dos sistemas existentes, os diferentes sistemas possíveis, nem que seja apenas para orientar, como já aconteceu, a observação empírica para certas instituições existentes que, sem esta antecipação teórica, passariam desapercebidas. Dessa maneira, no fundo dos sistemas sociais aparece uma infra-estrutura formal, somos mesmo tentados a falar num pensamento inconsciente, uma antecipação do espírito humano, como se nossa ciência já estivesse feita nas coisas, e como se a ordem humana da cultura fosse uma segunda ordem natural, dominada por outros invariantes. Mas, mesmo que estes existam, como a fonologia abaixo dos fonemas, a ciência social encontraria abaixo das estruturas uma meta-estrutura com que eles se conformam, o universal a que se chegaria dessa maneira não substituiria o particular, assim como a geometria generalizada não anula a verdade local das relações do espaço euclidiano. Também em sociologia há considerações de escala e a verdade da sociologia generalizada nada roubaria à da micro-sociologia. As implicações de uma estrutura formal podem muito bem fazer com que apareça a necessidade interna de uma certa seqüência genética. Mas não são elas que fazem com que haja homens, uma sociedade e uma história. Um retrato das sociedades, ou mesmo as articulações gerais de toda sociedade, não é uma metafísica. Os modelos puros, os diagramas traçados por um método puramente objetivo são instrumentos de conhecimento. O elementar procurado pela antropologia social ainda consiste em estruturas elementares, isto é, em laçadas de um pensamento em rede que nos reconduz por si mesmo à outra face da estrutura e à sua encarnação.

As operações lógicas surpreendentes, atestadas pela estrutura formal das sociedades, de algum modo devem ser realizadas pelas populações que vivem tais

sistemas de parentesco. Deve, portanto, existir uma espécie de equivalente vivido que o antropólogo precisa procurar, desta vez, com um trabalho que não é mais somente mental e, talvez, pagando o preço da perda do conforto e, até mesmo, pondo em risco sua segurança pessoal. O emparelhamento da análise objetiva com o vivido talvez seja a tarefa mais específica da antropologia, distinguindo-a de outras ciências sociais como a ciência econômica e a demografia. O valor, a rentabilidade, a produtividade ou a população máxima são objetos de um pensamento que abraça o social. Não se pode exigir deles que apareçam em estado puro na experiência do indivíduo. Ao contrário, as variáveis da antropologia devem ser reencontradas, cedo ou tarde, no nível em que os fenômenos têm uma significação imediatamente humana. Nesse método de convergência ficamos embaraçados em virtude de preconceitos antigos que opõem indução e dedução, como se o exemplo de Galileu não houvesse mostrado que o pensamento efetivo é um vaivém da experiência à construção ou reconstrução intelectual. Ora, em antropologia, a experiência é nossa inserção como sujeitos sociais num todo cuja síntese já está feita, e que é laboriosamente procurada por nossa inteligência, pois vivemos na unidade de uma só vida todos os sistemas de que é feita nossa cultura. Há algum conhecimento a tirar desta síntese que somos nós. Mais ainda: o aparelho de nosso ser social pode ser desfeito e refeito pela viagem, assim como podemos aprender a falar outras línguas. Há aí uma segunda via rumo ao universal: não mais o universal de sobrevôo de um método estritamente objetivo, mas como que um universal lateral,[7] cuja aquisição é possível através da experiência etnológica, incessante prova de si pelo outro e do outro por si. Trata-se de construir um sistema de referência geral onde possam encontrar lugar o ponto de vista do indígena, o do civilizado e os erros de um sobre o outro, construir uma experiência alargada que se torne, em princípio, acessível para homens de um outro país e de um outro tempo. A etnologia não é uma especialidade definida por um objeto particular — as sociedades "primitivas" —, é a maneira de pensar que se impõe quando o objeto é "outro" e que exige nossa própria transformação.[8] Assim, também viramos etnólogos de

Cf. também "A linguagem indireta e as vozes do silêncio". (N. do T.)

[8] Para Merleau-Ponty a metafísica (e a metafísica nas ciências humanas) emerge quando se põe o problema da alteridade. No entanto, ao contrário do pensamento francês contemporâneo, que é herdeiro de uma problemática nitidamente merleaupontyana, a questão do Outro e do Mesmo, da Diferença e da Identidade, levam a uma interrogação radical da racionalidade estreita posta pelo saber ocidental. Para Merleau-Ponty, a antropologia, tomando a alteridade como objeto, fornece à filosofia um instrumento para o alargamento da razão, para a convivência dos incompatíveis, para um universal constituído por relações de complementariedade. Sabemos que, contrariamente a essa tentativa, o pensamento francês contemporâneo exacerbou a alteridade, rumou para diferenças absolutas, cortes e rupturas que dominam as práticas e teorias humanas, reagindo contra um certo hegelianismo presente em Merleau-Ponty, e usando como arma o elogio da esquizofrenia derivada de um mundo esquizofrênico. No ensaio "Em toda e em nenhuma parte", Merleau-Ponty se refere à China vista numa fotografia e à China vivida pelos e com os chineses — a primeira é exótica, pitoresca, distante, porque diferente; a segunda, é uma *outra* maneira de alcançar uma relação com ser, um projeto social e político que também nos diz respeito e por cujo intermédio nos comunicamos com o que é diferente de nós e que, conosco, forma a unidade de uma "universalidade oblíqua". A abertura de *Les Mots et les Choses* mantém a China em sua distância fotográfica: a enciclopédia borgiana, rompendo o que é familiar ao nosso pensamento, determina a impossibilidade definitiva de alcançar o outro. "No maravilhamento desta taxinomia, alcançamos de um só golpe aquilo que, em favor do apólogo, nos é indicado como o encanto exótico de

nossa própria sociedade, se tomarmos distância com relação a ela. Há algumas dezenas de anos — desde que a sociedade americana se tornou menos segura de si — abrem-se as portas do serviço de Estado e do Estado-Maior para os etnólogos.[9] Método singular: trata-se de aprender a ver o que é nosso como se fôssemos estrangeiros, e como se fosse nosso o que é estrangeiro. E não podemos sequer fiar-nos em nossa visão de despatriados: a própria vontade de partir tem seus motivos pessoais, podendo alterar o testemunho.[10] Se quisermos ser verdadeiros, deveremos dizer também esses motivos, não porque a etnologia seja literatura, mas porque, ao contrário, não deixa de ser incerta a menos que o homem que fala deixe de cobrir-se com uma máscara. Verdade e erro habitam juntos na intersecção de duas culturas, seja porque nossa formação nos esconde aquilo que há para conhecer, seja porque, ao contrário, ela se torna, na pesquisa de campo, um meio para sitiar as diferenças do outro. Quando Frazer dizia, a respeito do trabalho de campo, "Deus me livre", não estava se privando apenas dos fatos, mas de um modo de conhecimento. Claro que não é possível, nem necessário, que o mesmo homem conheça por experiência todas as verdades de que fala. Basta que tenha, algumas vezes e bem longamente, aprendido a deixar-se ensinar por uma outra cultura, pois, doravante, possui um novo órgão de conhecimento, voltou a se apoderar da região selvagem de si mesmo, que não é investida por sua própria cultura e por onde se comunica com as outras.[11] Em seguida, mesmo em sua escrivani-

um outro pensamento, o limite do nosso: a impossibilidade nua de pensar *aquilo*". (M. Foucault, *Les Mots et les Choses,* Prefácio, ed. Gallimard.) Para Merleau-Ponty, a etnologia criava aquilo que Foucault revela como impossível: um espaço do encontro. O espaço tornou-se a-tópico e a linguagem, afásica. Se na leitura merleaupontyana a etnologia pôde surgir como um subsolo das ciências humanas e como instrumento para a apreensão de uma racionalidade alargada, torna-se estranho perceber que este mesmo papel lhe é conferido por Foucault no final de *Les Mots et les Choses,* onde, ao lado da psicanálise e da lingüística, a etnologia constituiria a base do "triedro do saber", fornecendo "a unidade de uma estrutura cujas transformações formais liberariam a diversidade das narrativas".

É possível, no entanto, marcar a distância entre M.-Ponty e Foucault. Para o primeiro, a etnologia levava a um alargamento da racionalidade porque desembocava numa ontologia. Com efeito, superando a dicotomia sujeito-objeto, a estrutura revelada pelo etnólogo e generalizada pelas outras ciências, deixava claro que não há *dados* nem *essências,* isto é, pontos fixos e completos a serem meramente *explicitados,* mas que o real (vínculo sujeito-objeto) se configura num processo contínuo de reestruturação, contendo nele mesmo a possibilidade de sua transformação e um devir do sentido, isto é, uma história. O papel conferido à antropologia estrutural decorria do fato de que a partir dela a historicidade como *produção* dos objetos e das significações anulava a tradição clássica que tomava o real como exterioridade acabada e que iria sendo *explicitada* teórica e praticamente, e não como sendo *efetuada.* Ora, quando Foucault privilegia a etnologia, ele o faz em nome do *formalismo inconsciente* que ela revelaria; portanto, em nome de *invariantes fixos* que as narrativas (e as sociedades que as produziram) apenas explicitam. Para M.-Ponty o alargamento da racionalidade mostrava que a história não trabalha com alargamento porque é *advento do sentido,* isto é, *produção* do mundo pelos homens em situações determinadas. Ao passar do sentido para os *invariantes formais* Foucault perdeu, juntamente com os estruturalistas, aquilo que a noção de estrutura teria permitido alcançar. (N. do T.)

[9] Seria interessante analisar o que teria tornado possível filmes como "Um Homem Chamado Cavalo" e "O Pequeno Grande Homem". (N. do T.)

[10] Merleau-Ponty se refere tanto às críticas dos etnólogos às informações de sacerdotes, empenhados na tarefa "evangelizadora", isto é, colonialista, quanto às confissões de alguns etnólogos, movidos pela má consciência do colonizador frente aos colonizados. (N. do T.)

[11] Eis por que Lévi-Strauss considerou dispensável explicar a dedicatória de *La Pensée Sauvage.* Para uma avaliação rigorosa da contribuição de Merleau-Ponty para aquela obra, confira os dois primeiros capítulos do referido livro — "A lógica do concreto" e "A lógica das classificações totêmicas" —, especialmente o uso da figura do *Bricoleur.* (N. do T.)

nha, mesmo de longe, pode recortar numa verdadeira percepção as correlações da análise mais objetiva.

Seja, por exemplo, conhecer as estruturas do mito. Sabe-se como as tentativas da mitologia geral foram decepcionantes. Talvez o tivessem sido menos se houvéssemos aprendido a escutar o mito como se escuta a narrativa de um informante no local, isto é, o tom, a feição, o ritmo, as recorrências, tanto quanto o conteúdo manifesto. Querer compreender o mito como uma proposição, pelo que diz, é o mesmo que aplicar nossa gramática e nosso vocabulário a uma língua estrangeira. Ele deve ser inteiramente decriptado sem que possamos sequer postular, como fazem os decriptadores, que o código a ser reencontrado tenha a mesma estrutura do nosso. Abandonando aquilo que o mito nos diz logo de início e que nos desviaria do sentido verdadeiro, estudemos sua articulação interna, tomemos os episódios somente enquanto têm, para falar como Saussure, um valor diacrítico e enquanto encenam uma certa relação ou uma certa oposição recorrente. Ver-se-á — seja dito para ilustrar o método e não a título de teoria — que no mito de Édipo a dificuldade para caminhar corretamente aparece três vezes, o assassinato de uma criatura ctoniana, duas vezes. Dois outros sistemas de oposição viriam confirmar aquele. Ter-se-ia a surpresa de reencontrar outras comparáveis na mitologia norte-americana. E chegar-se-ia, graças a recortes que não podemos reproduzir aqui, à hipótese de que o mito de Édipo exprime em sua estrutura o conflito entre a crença na autoctonia do homem e a superestimação das relações de parentesco. Deste ponto de vista as variantes podem ser ordenadas, engendradas umas pelas outras numa transformação regulada, vendo nelas instrumentos lógicos, modos de mediação para arbitrar uma contradição fundamental. Pusemo-nos à escuta do mito e chegamos a um diagrama lógico — poder-se-ia até mesmo dizer, ontológico: um certo mito da costa canadense do Pacífico supõe que o ser aparece para o indígena como negação do não-ser. Entre essas fórmulas abstratas e o método quase etnológico do início há em comum a presença da estrutura como guia: no começo, sentida em suas recorrências compulsivas, no final, apreendida em sua forma exata.

Aqui, a antropologia entra em contato com a psicologia. A versão freudiana do mito de Édipo surge como um caso particular de sua versão estrutural. A relação do homem com a terra não está presente agora, mas para Freud a crise edipiana consiste na dualidade dos genitores, no paradoxo de ordem humana do parentesco. A hermenêutica freudiana, naquilo em que é menos contestável, também é o deciframento de uma linguagem onírica e reticente — a de nossa conduta. A neurose é um mito individual. E tanto ela como o mito se esclarecem quando se vê neles uma série de estratificações ou folhelos, poder-se-ia dizer: um pensamento em espiral que tenta sempre mascarar outra vez sua contradição fundamental.

Contudo, a antropologia dá uma profundidade nova às contribuições da psicologia e da psicanálise, instalando-as numa dimensão que lhes é própria: Freud ou o psicólogo contemporâneo não são observadores absolutos, pertencem à história do pensamento ocidental. Não se deve, pois, acreditar que os complexos, sonhos ou neuroses dos ocidentais forneçam às claras a verdade do mito, da magia

ou da feitiçaria. Segundo o método da dupla crítica, peculiar à etnologia, trata-se também de ver a psicanálise como mito e o psicanalista como feiticeiro ou xamã. Nossas investigações psicossomáticas permitem-nos compreender a cura xamanística, ou, por exemplo, como o xamã auxilia um parto difícil. Mas o xamã também nos permite compreender que a psicanálise é a nossa feitiçaria.[12] Mesmo em suas formas mais canônicas e respeitosas, a psicanálise só se reúne à verdade de uma vida através da relação entre duas vidas, na atmosfera solene da transferência, que (se existir) não é um puro método objetivo. Com maior razão, ao se transformar numa instituição, ao aplicar-se mesmo aos sujeitos ditos "normais", cessa completamente de ser uma concepção que se possa justificar ou discutir por casos, não cura mais, persuade, modela os sujeitos conforme sua concepção do homem, tem seus convertidos e, talvez, seus refratários, não pode mais ter seus convictos. Para além do verdadeiro e do falso, é um mito, e o freudismo, assim

[12] Cf. Lévi-Strauss, *Antropologia Estrutural,* ed. Tempo Brasileiro, capítulos "O feiticeiro e sua magia" e "A eficácia simbólica". "Neste sentido, a cura xamanística se situa a meio caminho entre nossa medicina orgânica e terapêuticas psicológicas, como a psicanálise. Sua originalidade provém de que ela aplica a uma perturbação orgânica um método bem próximo dessas últimas. Como isto é possível? Uma comparação mais particularizada entre xamanismo e psicanálise (e que não comporta, em nossos pensamentos, nenhuma descortesia para com esta) permitirá precisar este ponto. Em ambos os casos, propõe-se conduzir à consciência conflitos e resistências até então conservados inconscientes, quer em razão de seu recalcamento por outras forças psicológicas, quer — no caso do parto — por causa de sua natureza própria, que não é psíquica mas orgânica, ou até simplesmente mecânica. Em ambos os casos, também, os conflitos e as resistências se dissolvem, não por causa do conhecimento, real ou suposto, que a doente adquire deles progressivamente, mas porque este conhecimento torna possível uma experiência específica, no curso da qual os conflitos se realizam numa ordem e num plano que permitem seu livre desenvolvimento e conduzem ao seu desenlace. Esta experiência vivida recebe na psicanálise o nome de *ab-reação.* Sabe-se que ela tem por condição a intervenção não provocada do analista, que surge nos conflitos do doente, pelo duplo mecanismo da transferência, como um protagonista de carne e osso, e face ao qual este último pode restabelecer e explicitar uma situação inicial conservada informulada.

Todos esses caracteres se encontram na cura xamanística. Aí também, trata-se de suscitar uma experiência, e, na medida em que esta experiência se organiza, mecanismos situados fora do controle do sujeito se ajustam espontaneamente, para chegar a um funcionamento ordenado. O xamã tem o mesmo duplo papel que o psicanalista — estabelece uma relação imediata com a consciência (e mediata com o inconsciente) do doente. É o papel da encantação propriamente dita. Mas o xamã não profere somente a encantação: ele é seu herói; visto que é ele quem penetra nos órgãos ameaçados à frente do batalhão sobrenatural dos espíritos, e quem liberta a alma cativa. Neste sentido, ele se encarna, como o psicanalista, no objeto da transferência, para se tornar, graças às representações induzidas no espírito do doente, o protagonista real do conflito que este experimenta a meio caminho entre o mundo orgânico e o mundo psíquico. O doente atingido de neurose liquida um mito individual, opondo-se a um psicanalista real; a parturiente indígena supera uma desordem orgânica verdadeira, identificando-se com um xamã miticamente transposto.

O paralelismo não exclui, pois, diferenças. Não se ficará admirado, se se prestar atenção ao caráter psíquico, num caso e orgânico, no outro, da perturbação que se trata de curar. De fato, a cura xamanística parece ser um equivalente exato da cura psicanalítica, mas com uma inversão de todos os termos. Ambas visam a provocar uma experiência; e ambas chegam a isto, reconstituindo um mito que o doente deve viver, ou reviver. Mas, num caso, é um mito individual que o doente constrói com a ajuda de elementos tirados de seu passado; no outro, é um mito social, que o doente do exterior, e que não corresponde a um antigo estado pessoal. Para preparar a *ab-reação,* que se torna então uma "ad-reação", o psicanalista escuta, ao passo que o xamã fala. Melhor ainda: quando as transferências se organizam, o doente faz falar o psicanalista, emprestando-lhe supostos sentimentos e intenções; ao contrário, na encantação, o xamã fala por sua doente. Ele a interroga e põe em sua boca réplicas que correspondem à interpretação de seu estado, do qual ela deve se compenetrar". (N. do T.)

degradado, não é mais uma interpretação do mito de Édipo, mas uma de suas variantes.[13]

Mais profundamente: para uma antropologia, não se trata de dar a razão do primitivo ou de lhe dar razão contra nós, e sim de instalar-se num terreno onde sejamos, uns e outros, inteligíveis, sem redução nem transposição temerária. Este espaço comum emerge quando se vê na função simbólica a fonte de toda razão e de toda irrazão, porque o número e a riqueza das significações de que o homem dispõe sempre excedem o círculo de objetos definidos que mereçam o nome de significados, porque a função simbólica deve sempre estar em avanço com relação ao seu objeto e só encontra o real adiantando-o no imaginário. A tarefa é, pois, alargar nossa razão para torná-la capaz de compreender aquilo que em nós e nos outros precede e excede a razão.[14]

[13] Na famosa comunicação ao Congresso de Roma, Jacques Lacan acusa os psicanalistas por terem deixado de questionar o sentido e os limites da teoria e da prática psicanalítica, acomodando-se com regalias institucionais que privilegiam o despotismo e o autoritarismo, visto que o psicanalista parece comprazer-se com o papel que elas lhe conferem. "Concebe-se a formação analítica como aquela fornecida por uma auto-escola que, não contente de pretender o privilégio singular de fornecer cartas de motorista (em francês: *permis de conduire,* permissão para dirigir), ainda se imaginasse em posição de controlar a indústria automobilística. . . Método da verdade e da desmistificação das camuflagens subjetivas, a psicanálise manifestaria a ambição desmedida de aplicar seus princípios à sua própria corporação, isto é, à concepção dos psicanalistas a respeito de seu papel junto ao paciente, de seu lugar na sociedade dos espíritos, de suas relações com seus pares e de sua missão de ensino?" (J. Lacan, *Écrits I,* ed. du Seuil, p. 115-116). E Lacan conclui: "Não se trata de uma 'ambição desmedida', mas de uma necessidade para que o psicanalista não caia naquilo que pretendia desmistificar".
Mais recentemente, Guatari e Deleuze no *L'Anti-Oedipe,* recolocam a questão merleaupontyana da psicanálise como variante do mito de Édipo, mas de uma forma mais radical: o próprio conceito de Édipo estaria a serviço de uma psicanálise institucional. O livro procura mostrar que Édipo "é uma idéia de pai", e mais, de um pai que é "um paranóico adulto". Usando a análise de Lévi-Strauss, segundo a qual o incesto é o centro do mito de referência, incesto que culpabiliza o herói, mas onde a culpa "parece existir apenas no espírito do pai, que deseja a morte do filho e procura meios para provocá-la", ao fim e ao cabo é o pai que se sente culpado por querer matar e será, finalmente, morto. A psicanálise não apenas cai numa regressão infinita para explicar que o pai também foi filho de um outro pai, mas, em termos práticos, políticos e ideológicos, torna-se o sustentáculo da consciência de culpa que invade pais e filhos e da qual o psicanalista, miraculosamente, poderia livrá-los. Ocupando o lugar do Pai de todos os Pais, o psicanalista *outorga* aos filhos-pacientes a possibilidade da liberdade. O primado do pai faz da psicanálise a variante mistificadora de uma sociedade repressiva e culposa. Não haveria, portanto, nada surpreendente em sua acomodação institucional. (N. do T.)

[14] Em *La Structure du Comportement,* o advento da "ordem humana" é o advento da função simbólica. A "ordem física" caracteriza-se como estrutura de *atualidade:* o sistema físico é constituído por uma totalidade de forças em equilíbrio instável que pode ser rompido cada vez que forças exteriores mais poderosas agirem sobre ele. Há uma transformação qualitativa da estrutura física, mas essa transformação está reduzida à reação *atual* que a estrutura produz frente a ações exteriores *atuais.* A "ordem vital" ou biológica caracteriza-se pela capacidade de *interação* entre o organismo e o meio num processo de *adaptação.* Esta também se passa na dimensão da atualidade, embora implique numa instrumentalização de certos elementos, do ambiente, que se tornam meios *virtuais* para alcançar um certo alvo. Contudo, a *virtualidade* do instrumento depende de duas condições que a restringem à atualidade: em primeiro lugar, para que um elemento do ambiente (por exemplo, um galho de árvore) possa converter-se em meio para um fim (ser uma bastão para alcançar uma banana), é preciso que entre ele e o alvo haja proximidade espacial, isto é, ambos precisam ser vistos *juntos* no campo perceptivo; em segundo lugar, assim que o alvo é atingido, o elemento perde sua função de instrumento e volta a ser um mero objeto natural entre os outros. A "ordem vital" ou biológica caracteriza-se, ainda, pela unilateralidade de ação: o organismo é que se adapta e se transforma, não o meio — tanto assim que, em condições desfavoráveis para a sobrevivência, o organismo é capaz de reagir *internamente* para se adaptar a elas, sem tentar qualquer transformação das condições ambientais.
O tempo, a história, a negação da natureza pelo trabalho, a manutenção do instrumento e sua reprodução

Este esforço vem reunir-se ao das outras ciências "semiológicas" e, em geral, ao das demais ciências. Niels Bohr escrevia: "As diferenças tradicionais (entre as culturas humanas) (. . .), sob vários aspectos, assemelham-se às maneiras diferentes e equivalentes em que a experiência física pode ser descrita". Cada categoria tradicional invoca hoje uma complementar, isto é, incompatível e inseparável, e nessas condições difíceis procuramos aquilo que faz a membura do mundo.[16] O tempo lingüístico não é mais a série de simultaneidades familiar ao pensamento clássico e na qual ainda pensava Saussure, quando isolava claramente a perspectiva do simultâneo e a do sucessivo: como no tempo legendário ou mítico, com Troubestzkoy, a sincronia engrena na sucessão e na diacronia. Na medida em que a função simbólica está avançada frente ao dado, inevitavelmente o todo da ordem da cultura que ela carrega tende a embaralhar-se. A antítese entre a natureza e a cultura torna-se menos nítida. A antropologia se volta para um conjunto importante de fatos de cultura que escapam à proibição do incesto. A endogamia hindu, a prática iraniana, egípcia ou árabe do casamento consanguíneo ou colateral provam que algumas vezes a cultura compõe com a natureza. Ora, trata-se

para além das condições imediatas de uso, só podem surgir na "ordem simbólica" ou "ordem humana". Esta se caracteriza por uma relação com o possível e com o porvir. Nela emerge a dialética propriamente dita, pois a ação é mais do que interação com o meio ou adaptação a ele: é uma dupla transformação que incide sobre a natureza e sobre o agente, que se negam reciprocamente. A ação negadora da natureza produz os objetos de uso (vestuário, móveis, pomares) e os objetos culturais (linguagem, livro, música), constituindo o meio humano propriamente dito. Somente com a emergência da função simbólica e, portanto, da relação com o possível, com o ausente, podem emergir o desejo, o trabalho e a linguagem. "Sem dúvida, o vestuário, a casa servem para nos proteger do frio, a linguagem ajuda o trabalho coletivo e a análise do 'sólido inorgânico'. Mas o ato de se vestir torna-se o ato de enfeite e também o do pudor e revela uma nova atitude para consigo mesmo e para com o outro. Somente os homens vêem que estão nus. Na casa que constrói para si, o homem projeta e realiza seus valores preferidos. O ato da palavra exprime, enfim, que deixa de aderir imediatamente ao meio, eleva-o à condição de espetáculo, e apossa-se dele mentalmente pelo conhecimento propriamente dito. (. . .) O que define o homem não é a capacidade para criar uma segunda natureza — econômica, social, cultural — para além da natureza biológica, mas antes, a capacidade para ultrapassar as estruturas criadas e criar outras. (. . .) O sentido do trabalho está, pois, no reconhecimento, para além do mundo atual, de um mundo visível para cada Eu sob uma pluralidade de aspectos, a *apropriação* de um espaço e de um tempo indefinidos, e mostraríamos facilmente que a significação da linguagem, do suicídio e do ato revolucionário também é esta. Os atos da dialética humana revelam a capacidade para orientar-se com relação ao possível, ao mediato, e não com relação a um meio limitado. E a dialética humana é ambígua: manifesta-se inicialmente em estruturas sociais e culturais que faz aparecer e nas quais se aprisiona. *Mas seus objetos de uso e seus objetos culturais não seriam o que são se a atividade que os faz aparecer não tivesse como sentido negá-los e ultrapassá-los."* (Merleau-Ponty, *La Structure du Comportement*, pp. 188/190, ed. P.U.F.). Eis por que a descoberta da função simbólica numa antropologia *estrutural* não significa, para Merleau-Ponty, a recusa da história, mas, pelo contrário, leva inevitavelmente à posição de uma história estrutural, como será dito logo abaixo. (N. do T.)

[16] Em francês: *membrure.* Em português: membrura e membura. Em francês o mesmo vocábulo recobre o sentido dos dois portugueses. Membrura: a qualidade ou constituição do conjunto de membros de uma pessoa. Membura: o conjunto dos membros de um navio, cada uma das vigas transversais presas à quilha, que sustentam o flanco e sobre as quais estão fixados os barrotes da ponte. Cada uma das vigas que constituem os exteriores laterais de uma jangada. Preferimos usar "membura" em vez de "membrura" porque o texto sugere menos os membros ou partes que constituem o mundo, e mais as categorias complementares e, portanto, incompatíveis e inseparáveis que, como as vigas transversais e extremas do navio, sustentam o todo. Sem dúvida, "membrura" também seria correto, pois, assim como em "O filósofo e sua sombra" Merleau-Ponty usa um vocábulo anatômico *(lacis)* para descrever a coisa física sensível, atribuindo-lhe "carne", também aqui, o vocábulo em sua acepção anatômica daria ao mundo a espessura de um organismo. (N. do T.)

justamente de formas de cultura que possibilitaram o saber científico e uma vida acumulativa e progressiva. Nessas formas, se não as mais belas, pelo menos, as mais eficazes, a cultura seria antes uma transformação da natureza, uma série de mediações onde a estrutura nunca emerge de golpe como puro universal. Que nome dar a este meio onde uma forma, prenhe de contingência, abre subitamente um ciclo de porvir e o comanda com a autoridade do instituído? Que nome, senão o de história? Sem dúvida, não a história que pretenderia compor todo o campo humano com acontecimentos situados e datados no tempo serial e com decisões instantâneas, mas a história que bem sabe que o mito, o tempo legendário obcecam sempre, sob outras formas, os empreendimentos humanos que esquadrinham além ou aquém dos acontecimentos parcelados, história que se chama, justamente, história estrutural.

Com a noção de estrutura estabelece-se hoje um regime de pensamento cuja fortuna responde a uma carência humana em todos os domínios. A estrutura, presente fora de nós nos sistemas naturais e sociais, e em nós como função simbólica, indica para o filósofo um caminho fora da correlação sujeito—objeto que domina a filosofia de Descartes a Hegel. Em particular, permite compreender como estamos numa espécie de circuito com o mundo sócio-histórico, o homem sendo excêntrico a si mesmo e o social só encontrando seu centro nele. Mas já é muita filosofia e a antropologia não tem que arcar com tal peso. O que nela interessa ao filósofo é precisamente o tomar o homem como é, em sua situação efetiva de vida e conhecimento. Não interessa ao filósofo que quer explicar ou construir o mundo, mas àquele que busca aprofundar nossa inserção no ser. Portanto, sua recomendação não compromete a antropologia, pois funda-se naquilo que há de mais concreto em seu método.

*

Os trabalhos atuais de Claude Lévi-Strauss e os que prepara a seguir procedem, evidentemente, da mesma inspiração, porém simultaneamente a investigação se renova e ricocheteia sobre suas próprias aquisições. Fazendo trabalho de campo na área melanésia, pretende recolher uma documentação que, na teoria, permitiria a passagem às estruturas complexas do parentesco, isto é, àquelas de onde provêm em particular nosso sistema matrimonial. Ora, desde já, isto lhe aparece como não sendo uma simples extensão dos trabalhos precedentes e, ao contrário, lhes conferirá um alcance maior. Os sistemas modernos de parentesco — que deixam a determinação do cônjuge a cargo do condicionamento demográfico, econômico ou psicológico — deveriam ser definidos, nas perspectivas iniciais, como variantes "mais complexas" da troca. Mas a plena compreensão da troca complexa não deixa intato o sentido do fenômeno central da troca, exige e possibilita um aprofundamento decisivo deste último. Claude Lévi-Strauss não pretende assimilar dedutiva e dogmaticamente os sistemas complexos aos simples. Ao contrário, pensa que frente a eles a abordagem histórica é indispensável, através da Idade Média, das instituições indo-européias e semíticas, e que a análise

histórica imporá a distinção entre uma cultura que proíbe absolutamente o incesto, sendo a negação simples, direta ou imediata da natureza, e uma cultura — aquela que está na origem dos sistemas de parentesco contemporâneos — que joga ardilosamente com a natureza e algumas vezes rodeia a proibição do incesto. Precisamente este tipo de cultura mostrou-se capaz de enfrentar um "corpo-a-corpo com a natureza", criar a ciência, a dominação técnica do homem e aquilo que se denomina história acumulativa. Assim, do ponto de vista dos modernos sistemas de parentesco e das sociedades históricas, a troca como negação direta ou imediata da natureza aparece como caso limite de uma relação mais geral da alteridade. Somente aqui está definitivamente concluído o sentido último das primeiras pesquisas de Lévi-Strauss, a natureza profunda da troca e da função simbólica. No nível das estruturas elementares, as leis da troca, que envolvem completamente as condutas, são suscetíveis de um estudo estático e o homem, sem mesmo formulá-las numa teoria indígena, obedece-as quase como o átomo observa a lei de distribuição que o define. No outro extremo do campo da antropologia, em certos sistemas complexos, as estruturas explodem e, no que concerne à determinação do cônjuge, abrem-se para motivações "históricas". Aqui, a troca, a função simbólica, a sociedade não funcionam mais como uma segunda natureza tão imperiosa quanto a outra e que a apaga. Cada um é convidado a definir seu próprio sistema de troca; por essa via, as fronteiras entre as culturas se esfumam, e, pela primeira vez, sem dúvida, uma civilização mundial está na ordem do dia. A relação dessa humanidade complexa com a natureza e com a vida não é simples, nem nítida: a psicologia animal e a etnologia desvendam na animalidade, não, certamente, a origem da humanidade, mas esboços, prefigurações parciais e como que caricaturas antecipadas. O homem e a sociedade não estão exatamente fora da natureza e do biológico — distinguem-se deles mais por reunirem as "apostas" da natureza, arriscando-as todas juntas. Essa reviravolta significa imensos ganhos, possibilidades inteiramente novas, como, ademais, perdas que é preciso saber medir, riscos que começamos a constatar. A troca, a função simbólica perdem sua rigidez, mas também sua beleza hierática; a razão e o método substituem a mitologia e o ritual, e inauguram um uso profano da vida, acompanhado de pequenos mitos compensatórios sem profundidade. Levando tudo isso em conta, a antropologia social caminha para um balanço do espírito humano e para uma visão do que ele é e pode ser . . .

Assim, a investigação nutre-se com fatos que inicialmente lhe pareciam estranhos; progredindo, adquire novas dimensões, reinterpreta seus primeiros resultados com novas pesquisas suscitadas por eles próprios. A extensão do domínio coberto e a compreensão precisa dos fatos crescem simultaneamente. Por estes sinais reconhece-se uma grande tentativa intelectual.